VISIT…

VOLK UND GESCHICHTE IM DENKEN HERDERS

VON H. G. GADAMER

VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT A. M.

H. G. GADAMER:
VOLK UND GESCHICHTE IM DENKEN HERDERS

H. G. GADAMER

VOLK UND GESCHICHTE IM DENKEN HERDERS

VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

WISSENSCHAFT UND GEGENWART No. 14

Nach einem am 29. Mai 1941 in Paris auf Einladung des Deutschen Instituts
(Kulturpolitische Abteilung der deutschen Botschaft) gehaltenen Vortrag.

ALLE RECHTE INSBESONDERE DAS DER ÜBERSETZUNG VORBEHALTEN
DRUCK VON AUGUST OSTERRIETH IN FRANKFURT AM MAIN 1942
PRINTED IN GERMANY

Herder ist einer der großen Anreger Europas, die Deutschland hervorgebracht hat. Aus dem äußersten Nordosten Deutschlands stammt er (geb. 1744), in Königsberg hat er (1762/64) — bei Hamann und Kant — den Eintritt in die geistige Welt vollzogen; mit jungen Jahren hat er Erfolg und Ruhm geerntet und in Riga als Prediger und Erzieher auf diesem Vorposten des Deutschtums eine lebendige Wirksamkeit entfaltet (1764/69). Als er ein Sechsundzwanzigjähriger, den Rigaer Lebenskreis verließ und in einer langen Seefahrt nach Nantes und dann nach Paris gelangte, geschah damit eine Begegnung von seltener Symbolkraft. Dem Frankreich seines königlichsten Jahrhunderts, das an der Spitze der aufgeklärten Kultur Europas, in der Reife seiner großen Geschichte stand, nahte sich ein genialer Jüngling aus dem deutschen Osten, um dessen Seele Ahnungen von weither zogen und weithinschauende Gesichte weckten, in dessen frühem Werk eine neue grenzenlose Macht der deutschen Sprache von dem unendlichen Strom der Gesichte in dieser Seele zeugte. — Mit diesem jungen Deutschen begegnete der in lateinischer Überlieferung stehenden, lateinischem Formgesetz gehorchenden Kultur Frankreichs zum ersten Male jenes Bild des Deutschen, das seitdem immer wieder — in schmerzender Feindseligkeit oder in schmerzender Bewunderung, immer aber in dem Schmerz der Fremdheit, ja der Gegenbildlichkeit vom französischen Geist erlebt worden ist — das Bild jenes formfeindlichen, unbestimmten und unerklärlichen „Dynamismus", der die ungewisse und beunruhigende Gestalt des Deutschen in der neueren Geschichte kennzeichnet. Die Begegnung des jungen Herder mit der französischen Kultur seiner Zeit verlief unglücklich — das kritische Frankreichbild, mit dem er kam, nahm er auch wieder mit sich fort. Es durchzieht, aller schuldigen Bewunderung der französischen Kulturleistungen zum Trotz, das ganze Werk Herders. Es ist eines der Elemente seiner geschichtlichen Selbstbesinnung, so wie es ein Element des geschichtlichen Selbstbewußtseins der deutschen Kultur überhaupt geworden ist. Nur im Bruch mit dem Geschichtsbild und Kulturideal des französischen Jahrhunderts konnte Herder die geheime Bedeutung für Volk und Staat der Deutschen gewinnen, die wir heute an ihm gewahren.

Freilich, hören wir heute in Deutschland überhaupt noch die Stimme Herders? Ist sie nicht längst verklungen und würde sie, spräche sie heute zu uns, überhaupt noch Gehör finden? Gewiß, man weiß einiges von Herder. Man weiß, daß man ihm die erste Sammlung der Volkslieder Europas verdankt. Man weiß, daß er in seiner Sprachphilosophie und in seiner Philosophie der Weltgeschichte Neuland entdeckt hat. Aber alle diese Leistungen sind von den Taten einer späteren Generation wie überdeckt worden: von der neuen Wartung und Pflege des Volksliedes in der deutschen Romantik, von der weite Räume überblickenden Sprachphilosophie und Sprachwissenschaft Wilhelms von Humboldt und von dem spekulativen Genie Hegels, dessen einzigartige Verbindung von historischem Sinn und begrifflicher Kraft die Vernunft in der Geschichte erkennen lehrte. Herder ist in all diesen Richtungen ein bloßer Vorläufer, so wie auch seine Gestalt als die des Führers und Lehrers der stürmischen Jugend unserer klassischen Literaturepoche nicht aus Eigenem, sondern durch die meisterhafte Schilderung lebt, die Goethe von der Straßburger Begegnung in „Dichtung und Wahrheit“ gegeben hat.

Herder ist unter den ganz Großen unserer Literatur der einzige, der nicht mehr gelesen wird: kein Gedicht, keine Schrift von ihm weiß derjenige zu nennen, der von Klopstocks Oden, von Lessings Dramen und kritischen Schriften, von Goethe und von Schiller lebendige Vorstellungen hat. So sehr ist er Anreger geblieben, daß auch seine persönliche Gestalt wie unkenntlich wird, je reicher die Saat seines Wirkens im deutschen Geiste aufgegangen ist. In seinen späteren Weimarer Jahren wirkt er wie einer, der sich selbst überlebt hat und in traurig gereizter Verbitterung seiner eigenen Wirkung entgegenwirkt. Er, der Entdecker der geschichtlichen Welt, scheint seine einstigen Wahrheiten zu verleugnen, wenn er den Fortschritt der Humanität als den Sinn der Geschichte ansieht; der Apostel der großen universalgeschichtlichen Gerechtigkeit scheint in unklare politische Moralistik zu verfallen. Das tragische Scheitern dieses reichen und schöpferischen Lebens aber wird offenbar an seiner Verblendung gegen das Kommende, dem er doch selbst den Weg bereitet hatte. All das hat seinen Namen dauernd beschattet.

Und doch, ein Anreger seines Ausmaßes, der so sehr eingegangen ist in seine Wirkung, die mehr war als er, kann nie und keiner Gegenwart ganz stumm geworden sein. Hinter der ihn selbst überdeckenden Wirkung sein eigenstes Wort zu hören, wird die Aufgabe sein. Wenn wir Volk und Geschichte bei Herder zum Gegenstand unserer Untersuchung machen, so sind wir auf die bleibende Einheit dessen gerichtet, was Herder uns ist. Der in tausend Stellungnahmen fast zerspiegelte, in einer bewegten Entwicklungskurve sich wandelnde Herder hält dennoch nicht nur in seiner Person, sondern auch in seinem Werk die Einheit eines sachlichen Anliegens durch. Damit soll nicht geleugnet werden, daß Herder eine Entwicklung gehabt hat, daß insbesondere seine Stellung zum Christentum, die hinter allen seinen geschichtsphilosophischen Gedanken wirkt, bedeutenden Schwankungen unterworfen war. Es hat gewiß Sinn, von einem Rigaer, einem Straßburger, einem Bückeburger Herder (1771—1776) und dann von einem selber noch vielfältigen Weimarer Herder (1776—1803) zu sprechen. Wir aber unterscheiden keine Epochen seines Lebens und Werkes, sondern gleichsam Lautstufen seiner lebendigen Stimme und fragen, bevor wir ihr im Einzelnen zuhören, nach dem Geheimnis ihrer Lebendigkeit. Was hat, in einem Jahrhundert so gewaltiger historischer Produktivität, wie es das achtzehnte gewesen ist, gerade Herder zum Ruhm eines Entdeckers der geschichtlichen Welt erhoben? Diese Frage meint nicht, welchen Einfluß Hamann oder Winckelmann, welchen Rousseau und Montesquieu auf Herder geübt haben, sondern: was ihn über alle diese großen Vorgänger so hinausgehoben hat, daß es geradezu die Größe seiner Entdeckung der geschichtlichen Welt geworden ist, die seinen eigenen Namen überschattet hat.

Kritik der Aufklärung — das war das leidenschaftliche Anliegen, das Herder mit seinen großen Zeitgenossen teilte. Es wäre falsch, ihn hierin Rousseau gleichzuschätzen. Alle großen Deutschen jener Zeit — und so auch Herder — haben Rousseau's revolutionären Protest gegen das Selbstbewußtsein der Aufklärung als die epochemachende und befreiende Tat empfunden. Herder aber hat die Befreiung von den Bildungsvorurteilen der Aufklärung in die Erweckung eines *neuen Sinnes für Geschichte und die Entdeckung eines neuen Sinnes in der*

Geschichte umgesetzt. Das aber heißt, *er hat seinem geschichtsfreudigen Zeitalter in dessen eigener Neigungsrichtung Neues gewiesen*.

Als er in dem genialen Reisejournal seiner Reise von Riga nach Frankreich (1769) die große Idee einer Universalgeschichte der Bildung der Welt, einer Geschichte der menschlichen Seele überhaupt „in Zeiten und Völkern" entwirft, ruft er aus: „Welch ein Newton gehört zu diesem Werke!" Dies Wort ist eine Parole. Das große Vorbild, das er damit vor sich aufruft, ist keinen Augenblick, auch in den spätesten, seinen schöpferischen Intuitionen schon fast entfremdeten Schriften nicht — Ausdruck einer naturalistischen Vergewaltigung der geschichtlichen Welt, vielmehr ist ihm Newton das Vorbild einer echten „Bemerkung" und Erfahrung von Realitäten an Stelle von „abstrakten Schattenbildern". Nicht das mathematische Methodenideal der Newtonschen Wissenschaft begeistert ihn, sondern was ihn mit lebendiger Wirkung berührt, ist die große Einheit der Natur, die Newton durch seinen Zusammenschluß von Erdphysik und Himmelsphysik sichtbar gemacht hat. Wie Newton lehrte, die mannigfaltigsten Erscheinungen als Wirkungen einer und derselben Kraft der Attraktion darzustellen und jede hypothetische Erklärung der so beschriebenen Erfahrung mied, so möchte Herder die wahren Realitäten des menschlichen Lebens als Fakten erfahren lernen. Er, der sich als vom Buchwissen überschütteten Büchermenschen sieht, möchte „sachenvoll, nicht wortgelehrt" sein. Er, der von sich sagt: „Ich bin etwas zu weit verführt von der Wahrheit … ich bin im Lande der Hypothesen, der Abstraktionen, der Träume", möchte lernen, „ohne Bücher und Instrumente aus der Natur zu philosophieren". Auch das Buch eines Newton möchte er so lesen wie hier auf dem Schiff unter einem Mast auf dem weiten Ozean sitzend — das will sagen: in der lebendig betroffenen Anschauung seines ganzen Seins „und den Funken der Elektrizität vom Stoß der Welle bis ins Gewitter führen, und den Druck des Wassers bis zum Druck der Luft und der Winde erheben, und die Bewegung des Schiffes, um welches sich das Wasser umschließt, bis zur Gestalt und Bewegung der Gestirne verfolgen, und nicht eher aufhören, bis ich *mir selbst* alles weiß, da ich *bis jetzt* mir selbst nichts weiß." Dies neue Wissenwollen, er nennt es „mir selbst wissen",

meint die neue Innigkeit einer Erfahrung von Kraft und lebendiger Wirksamkeit. Es schließt die radikale Verneinung seines vermeintlichen Wissens von bisher ein. Das Hinter-sich-lassen der Küste, die Fahrt im offenen Meer mit dem immer sich weitenden unendlichen Horizont ist ihm der Aufbruch zu einer neuen Denkart aus der bewegten Erfahrung.

Er erkennt: Denken in beweglichen Horizonten erst erschließt die Realitäten. In einem Entwurf heißt es: „Philosoph, der Du nur den Fundamentalbaß deiner Abstraktion siehst, siehst Du die Welt? die Harmonie des Ganzen? stehst Du am rechten Orte?“ Und so fragt er sich selbst: „Wann werde ich so weit sein, um alles, was ich gelernt, in mir zu zerstören und mir selbst zu erfinden, was ich denke und lerne und glaube?“ Selbst der Begriff der Tugend wird dem Prediger und Erzieher Herder fragwürdig als ein abstrakter Name, zu dem die Sprache „uns verwöhnt habe“. „Nichts als menschliches Leben und Glückseligkeit ist Tugend; jedes Datum ist Handlung, alles übrige ist Schatten, ist Räsonnement.“ Wunderbar fühlsamer Betrachter, Virtuose der historischen Einfühlung war auch der Literaturkritiker Herder von Anbeginn an. So möchte er gegen Lessing etwa an Homer „während der Energie die ganze Kraft empfinden“. Jetzt aber gewinnt diese seine geniale Fähigkeit das Selbstbewußtsein einer neuen Denkungsart als einer universalen Aufgabe. Dieser Aufbruch Herders zu einer neuen Denkungsart in Realitäten ist sein Eintritt in die geschichtliche Welt. Er vollzieht ihn in der Entdeckung einer neuen Kraft in sich, die aus der Kraft der geschichtlichen Selbstbesinnung, aus dem eigenen Leben und seinen eigensten Erfahrungen aufsteigt. „Kein Schritt, Geschichte, Erfahrung wäre vergebens, ich hätte alles in meiner Gewalt, nichts wäre verlöscht, nichts unfruchtbar; alles würde Hebel, mich weiter fortzubringen.“

So wird Herder aus der lebensgeschichtlichen Erfahrung zur Erfahrung der Weltgeschichte fortgeführt, die „in Völkern und Zeiten“ erfahren werden will. Seine Kraft ist die Entwicklung eines neuen Sinnes, „analogisch zu entdecken“, d. h. in Analogien zu denken. So geht ihm an den Erfahrungen seiner Seefahrt auf, wie jede geschichtliche Epoche ihren eigenen, anderen Horizont besitzt und in dieser

lebendigen Erfahrung erkennt er das Recht geschichtlicher Zeiten, das ihm bisher durch die Vorurteile seiner Bildung verdeckt war; so etwa begreift er die Notwendigkeit in dem Despotismus aller frühen Zeiten an der Schicksalgemeinschaft eines Schiffes auf großer Fahrt, so die Glaubensfähigkeit und Fabulierlust seefahrender Völker als den Schlüssel zum Verständnis der Mythologie der Alten. Der naive Bildungsstolz der aufgeklärten Zeiten wird zunichte, seit Herder so analogisch sehen lernt. Sogar die eigene Meereswelt der Fische wird ihm zum Anlaß, die Fische in ihrem eigenen Element zu denken und damit die Grenzen und Bedingtheiten des Elements der Gegenwart, in dem er lebt, lebendig zu erfahren. Die erste Frucht dieses Denkens aber ist: „Das menschliche Geschlecht hat in allen seinen Zeitaltern, nur in jedem auf andere Art, Glückseligkeit zur Summe." — Mit dieser Feststellung überwindet Herder nicht nur die Aufklärung, sondern ebenso ihr Gegenspiel, den Rousseauismus, nicht nur den Intellektualismus der „abstrakten Schattenbilder", die einen Fortschritt vortäuschen, sondern ebenso den Aufstand des Sentiment: er wird zum Entdecker des historischen Sinnes. Historischer Sinn aber ist *Sinn für Kraft*.

In zweifacher Gestalt liegt die Ausführung des Jugendplanes einer Universalgeschichte der Menschheit uns vor: in der Kampfschrift der Bückeburger Zeit „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" vom Jahre 1774 und in dem Hauptwerk der Weimarer Zeit, den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". Herder selbst hat die „Ideen" als die Neubearbeitung und Ausführung der Jugendschrift bezeichnet, doch hat man in ihnen einen Wechsel des Standpunktes und eine Wiederannäherung an den Aufklärungsglauben gesehen, den die frühere Schrift mit leidenschaftlicher Energie bekämpft hatte. Nicht ohne Grund; denn in seinen letzten Weimarer Jahren wird Herder — aus unglücklicher Abneigung gegen die neue Zeit — zum erklärten Lobredner des 18. Jahrhunderts. Indes, aus der Fernsicht von eineinhalb Jahrhunderten verlieren diese Unterschiede seines eigenen Wertungswillens an Gewicht, rückt umgekehrt Herder mit sich selbst zur Einheit einer historischen Wirkungsgröße zusammen: an der Kritik des Fortschrittsglaubens der

Aufklärung und der ihm zugrunde liegenden Überzeugungen entwickelt Herder seine Idee der Geschichte. Er sieht durch die Vorurteile der Zeit hindurch auf die Kräfte des menschlichen Herzens, die in allem Geschehen die gleichen sind. „Die Menschheit bleibt immer Menschheit." Das will sagen: Die Vorstellungen von Tugend und Glück, von Freiheit und Gott, die der verfeinerte, aufgeklärte Mensch von heute habe, seien keine brauchbaren Maßstäbe für das Verständnis der Geschichte. „Wir suchen und wägen Kräfte, nicht das Schattenbild ihrer Abstraktionen und Folgen, die sich vielleicht mit jedem Strahl der Sonne ändern."

So erkennt Herder die eigene Lebensform, welche die Frühzeit der Menschheit, das Patriarchenzeitalter beherrscht, ein Zeitalter, das freilich mit dem Maß der feinen und geschwächten Empfindlichkeit des 18. Jahrhunderts gemessen wie ein Zeitalter des Despotismus und des Aberglaubens erscheint, in Wahrheit aber „den gesunden Geist aller Kindheit atmet". Und so macht Herder für das Verständnis der Geschichte fruchtbar, was als ein allgemeines Lebensgesetz gilt: daß in Jugend, Reife und Alter in gleicher Weise und in gleich notwendigen Formen das Lebensganze erscheint. Dies Gesetz des Wachstums nach Lebensaltern lehrt, daß mit Grund die Patriarchenzeit unter der „stillen ewigen Macht des Vorbildes" beschlossen liegt. Durch Autorität zu lernen ist ja der Kindheit der Menschheit ebenso angemessen wie ihr kindliches Religionsgefühl. „Unser Deismus dort wäre wie ein Greis von drei Jahren".

Herder sieht in dem Schema der Lebensalter mehr als ein Bild für das Verständnis der Geschichte. Er erkennt, daß man die Zeiten gegen die Messung mit Maßstäben einer anderen Zeit — und sei es die eigene Gegenwart — verteidigen muß. So entdeckt er als *ersten* Grundzug der Geschichte, daß jedes ihrer Zeitalter und Völker so wie jedes Lebensalter des Menschen „den Mittelpunkt seiner Glückseligkeit in sich selbst hat". Er sieht ein, daß es verkehrt ist (was damals eine Lieblingsmode war), Zeiten oder Völker in ihrem Glück vergleichen zu wollen. Er erkennt den falschen Hochmut der eigenen Gegenwart, der darin liegt. Es ist eine falsche, ungeschichtliche (und unwirkliche) Abstraktion, die eigene Gegenwart „für die Quintessenz

aller Zeiten und Völker zu nehmen". „Der aufgeklärte Mensch der späteren Zeit, Allhörer nicht bloß will er sein, sondern selbst der letzte Summenton aller Töne, Spiegel der Allvergangenheit, und Repräsentant des Zweckes der Komposition in *allen* Szenen! — Das altkluge Kind lästert." Angesichts dieser Torheit seines Jahrhunderts entdeckt Herder das Wesen der Geschichte. Er sieht, daß Geschichte kein bloßer Zusammenhang von Ideen ist. „Ideen geben eigentlich nur Ideen" — darin mag eine fortschreitende Helligkeit anzutreffen sein, aber der „Saft und Kern aller Geschichte", den Herder sucht, ist in den Vernunftidealen seines Jahrhunderts nicht darin. „Herz, Wärme, Blut, Menschheit, Leben!" — das gerade, was dem Jahrhundert fehlt, ist der Kern der Geschichte. „Ganze Natur der Seele, die durch alles herrscht, die alle übrigen Neigungen und Seelenkräfte nach sich modelt, nach sich auch die gleichgültigsten Handlungen färbet — um diese mitzufühlen, antworte nicht aus dem Worte, sondern gehe in das Zeitalter, in die Himmelsgegend, die ganze Geschichte, fühle dich in alles hinein." Auf das ganze Element also, in dem die Zeiten und Völker leben, kommt es jeweils an. Das aber ist die entscheidende Einsicht: Geschichte ist nur „ausgestreut" in das National-individuelle, in Zeiten und Völker. Das gerade gibt dem Problem der Geschichte sein philosophisches Gewicht, daß in ihr kein geradliniger Fortgang der Vervollkommnung der Menschheit vorliegt (wenigstens nicht, wie Herder einschränkend hinzufügt „in eingeschränktem Schulsinne"). Nur wenn der Sinn der Geschichte nicht in dem einsichtigen Ende der Gegenwart oder einer absehbaren Zukunft beschlossen liegt, hat sie selbst als die große fortlaufende Kette des Schicksals in jedem Gliede ihren eigenen Sinn.

Zum Wesen der Geschichte gehört *zweitens*, daß sie Folge ist. Das heißt, daß jedes „Maximum" in ihr hinfällig ist, keine Dauer, keine „natürliche Ewigkeit" besitzen kann. Dies fordern hieße nämlich nichts anderes als „das Wesen der Zeit zu vernichten und die ganze Natur der Endlichkeit zu zerstören". Mit dieser Einsicht wird aber auch die Idee eines Lieblingsvolkes hinfällig und Herder wird damit zum Kritiker eines klassizistischen Griechenbildes. Gegen Winckelmann sieht er das eigene Recht der ägyptischen Kultur. Gegen Winckelmann erkennt er bei aller Liebe die Schranken des Griechentums. Auch

diese schönste Jugend der Menschheit unterliegt dem Gesetz der Geschichte. Jeder Fortschritt ist zugleich Verlust. „Das menschliche Geschlecht ist einmal keiner Vollkommenheit fähig, muß immer verlassen, indem es weiterrückt." Und das eben ist die Aufgabe, die sich Herder stellt, diesem Fortgang, diesem schicksalvollen Fortrücken der Geschichte durch die Völker und Zeiten nicht nur unparteiisch zuzusehen, sondern den Gang Gottes darin wahrzunehmen, d. h. aber, ihn als Kräfte und Wirkungen zu spüren. So sieht er (und nimmt darin eine Einsicht vorweg, die uns aus Nietzsches zweiter unzeitgemäßer Betrachtung über den „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" geläufig ist): jedes Leben hat einen geschlossenen Horizont, um in dieser „Mäßigung des menschlichen Blickes (die „Fühllosigkeit, Kälte und Blindheit" gegen das Ungleichartige und Fremde der Vergangenheit zur Folge hat) mir auf dem Mittelpunkte Genüge zu geben, der mich trägt." In einem auf seine Vorurteilslosigkeit stolzen Jahrhundert erkennt Herder die Kraft des Vorurteils, glücklich zu machen, indem es „Völker in ihrem Mittelpunkte zusammendrängt". Dabei verfällt Herder so wenig in die Selbstzufriedenheit des späteren Historismus, daß er den Vorzug des weiten Umblicks, den die Stellung der eigenen Gegenwart, ihr Ort gleichsam auf den feinsten und höchsten Ästen und Verzweigungen des großen Baumes der Menschheit, mit sich bringt, zwar erkennt, aber mit dem Ernst des an der Geschichte und dem Bild der Gegenwart belehrten Erziehers auf Konzentration der Kräfte der Nation dringt. Als Aufgabe des Historikers aber sieht er, an diesen lebenfördernden Vorurteilen der Zeiten die Maßstäbe geschichtlicher Betrachtung zu gewinnen.

Findung des eigenen Maßstabes der Zeiten schließt aber *drittens* nicht aus, nach dem Gesamtsinn der Geschichte zu fragen. Herders Äußerungen zu diesem metaphysischem Grundproblem der Geschichtsphilosophie haben einen besonders starken Wandel durchgemacht. In der Bückeburger Schrift wird der Sinn der Weltgeschichte ganz in einen jenseitigen Plan Gottes verlegt. Ihn erkennen zu wollen übersteigt unser menschliches, bruchstückhaftes Dasein. Unser eigenes Lebensfragment ist der Größe des Ganges Gottes durch die Zeiten nicht gewachsen. Aber „eben die Eingeschränktheit meines Erd-

punktes, die Blendung meiner Blicke, das Fehlschlagen meiner Zwecke, das Rätsel meiner Neigungen und Begierden, das Unterliegen meiner Kräfte nur auf das Ganze eines Tages, eines Jahres, einer Nation, eines Jahrhunderts — eben das ist mir Bürge, daß ich nichts, das Ganze aber Alles sei!" So schließt Herder gerade aus der Uneinsichtigkeit des Geschichtsganges auf seine Ordnung im Ganzen. Was sich uns als „verwirrendes Labyrinth" darstellt, ist in Wahrheit „der Palast Gottes". Man darf sich nur nicht durch Suchen nach partikularen Zwecken in der Geschichte oder durch die Frage nach der Förderung des Glückes des Einzelnen im Gange der Geschichte verstellen, daß im Ganzen ein größerer Plan Gottes wirksam ist. Dem Einzelnen, eigennützigen Spieler ganz verhüllt (denn seine Leidenschaften halten ihn befangen) tut sich der Sinn der Geschichte dennoch in der „Fortrückung" kund; zwar nicht so, daß wir so sehr Zuschauer „in ruhiger Abwartung des Folgeganzen" sein könnten, um den Plan Gottes ganz zu erkennen. Nur das vielmehr leistet die Philosophie der Geschichte: dieses Fortgangs ins Große ständig gewiß zu bleiben. Aber auch bei dieser Begrenztheit unserer Einsicht behält die Geschichte „etwas Harmonisches".

Später, in den Ideen, klingt das anders, aber nur der Akzent ist anders gesetzt. Nun will sich Herder an Hand der Analogie der Natur ins Labyrinth der Menschengeschichte wagen. Wenn man im 15. Buch der Ideen liest, wie alles auf einen, wenn auch gezackten und rückschlagsreichen, Entwicklungsgang der Humanität, der Vernunft und Billigkeit, in der Weltgeschichte hinausstrebt, wenn man hinzunimmt, wie Herder in der Geschichtsdarstellung selbst mit diesem Maßstab der Humanität zu richten beginnt und damit die große Gerechtigkeit der Weltgeschichte am Ende in seine Perspektive zu zwingen sucht, möchte man meinen, er sei in den aufklärerischen Vorsehungsglauben zurückgefallen, den er selbst und bis zum Ende ausdrücklich bekämpft. Zwar ist auch jetzt noch seine Parole: keine partikularen Endzwecke, also: keine Schulmeisterei Gottes und der Geschichte. Auch jetzt noch will er die Geschichte als das Wirkungsfeld natürlicher Kräfte sehen. Die Weltgeschichte ist keine „Feengeschichte". Aber dies alles scheint im Humanitätsglauben vergessen. Allein Humanität, das angebliche

Ziel der Weltgeschichte, hat bei Herder einen Sinn, der seinen großen Einsichten in das Wesen der Geschichte nicht widerspricht und auch der früheren Lehre von der Jenseitigkeit des göttlichen Geschichtsplanes nahebleibt. Wir brauchen uns nur zu fragen: Was ist der erkennbare Sinn der Geschichte, wenn nichts anderes als der Fortgang ins Große, ins Ganze an ihr gesichtet wird? Als was ist geschichtliche Wirklichkeit dann erfahren? Offenbar als *Kraft* und als Gefüge von Kräften. Nun läßt sich aber zeigen, daß auch Herders Begriff der Humanität kein abstrakter Idealbegriff, sondern ein Kraftbegriff ist. Darin bestimmt sich Herders Ort in der Geschichte der Philosophie, daß er es ist, der den Begriff der Kraft bzw. der organischen Kräfte auf die Welt der Geschichte angewendet hat. Er steht damit in der Gefolgschaft des großen Leibniz, der den Begriff der Kraft in die kartesianische Bewegungslehre eingeführt und zur Grundlage seiner metaphysischen Entwürfe genommen hat. Der dynamische Pantheismus, den Herder in dieser Nachfolge und in dieser Absicht entwickelt hat, — seine höchst folgenreiche Umdeutung Spinozas — mag dabei hinter der Tiefe der Leibnizschen Ideen zurückbleiben. Aber der konkrete Sinn für die geschichtlichen Kräfte, den er beweist, gibt seinen begrifflich unzulänglichen Versuchen zur Philosophie der Geschichte dennoch die Schlagkraft einer neuen weltgeschichtlichen Wahrheit.

Geschichtliche Wirklichkeit ist Wirksamkeit von Kräften. Wenn Herder sagt, die Weltgeschichte ist der Gang Gottes unter den Völkern, so heißt das also: Gott oder die Allkraft offenbart sich in nationell-individuellen Kraftwirkungen, nicht also in der durchsichtigen Planung, die in den Völkern und Zeiten nur Mittel zum göttlichen Heilszweck hat, zum Ende einer ewigen oder zeitlichen Seligkeit. Keine Zeit ist nur Mittel, jede ist Zweck. „Empfindung, Bewegung, Handlung, wenn auch in der Folge ohne Zweck (was hat auf der Bühne der Menschheit *ewigen* Zweck?)“ … ist die Wirklichkeit der Geschichte. „Welche Macht! Welche Wirkung! Herz und nicht Kopf genährt“. Und schon in der Bückeburger Schrift klingt der Begriff der Kraft im entscheidenden Zusammenhang der Aussagen über die menschliche Natur (die Humanitas) durch. In bezug auf die Glückseligkeit sagt Herder dort: „Die menschliche Natur ist kein Gefäß einer absoluten

Glückseligkeit; sie zieht aber überall so viel Glückseligkeit an, als sie kann". Es besteht also eine Proportion zwischen diesem Können der Menschheit als Kraft und der Glückseligkeit, dem Genuß der Kraft. Jeder Einzelne ist „mit Kräften ausgespaart zum Ganzen und je nur mit Gefühl der Glückseligkeit auch nach Maß dieser Kräfte." Darin und nicht in dem Bezug auf einen außerhalb gelegenen Heils zweck zeigt sich die Wirklichkeit in der Geschichte. Diesen historischen Kraftbegriff setzt Herder den aufklärerischen Fragen nach dem Fortschritt der Tugend und der Glückseligkeit entgegen.

Das ist die Stelle, wo sich die Weimarer Konzeption der Ideen anschließt. Sie folgt dem Leitfaden der Analogie der Natur, und in ihm liegt der Ansatz auch zum Begriff der Humanität. Auch wo Humanität so etwas wie ein Maßstab aller Zeiten wird, bleibt sie dennoch Ausdruck der natürlichen Schöpferkraft der Geschichte. „Geschichte ist die Wissenschaft dessen, was da ist, nicht dessen, was nach geheimen Absichten des Schicksals etwa wohl sein könnte." Und Herder fragt, nachdem er einige Jahrtausende der Weltgeschichte bereits durchwandert hat: „Was ist das Hauptgesetz, das wir bei allen großen Erscheinungen der Geschichte bemerkten? —: daß allenthalben auf unserer Erde werde, was auf ihr werden kann." Dies Gesetz umschließt Erdgeschichte und Menschengeschichte. Es ist nicht ein „Naturgesetz" nach dem Vorbild der mathematischen Physik — es ist das Gesetz der Natürlichkeit selbst, der organischen Bildungskraft der Natur; und so kann Herder sagen: „die ganze Menschengeschichte ist eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit." Menschheit, Humanität ist nicht ein abstraktes Ideal (obwohl es sich als das Ideal der Vernünftigkeit und Billigkeit erläutert), sondern der Inbegriff der menschlichen Natur, d. h. aber eine Kraft, die sich zu sich selbst auswirkt. Humanität ist kein Zweck der Menschennatur, den sie außer sich hätte, sondern der sie selbst ist. Eben dies ist die Natur des Menschen, „sich zu einer Art von Humanität zu bilden". „Selbstwirksame Natur, mit einem Kreis freier Tätigkeit um sich her" zu sein, ist das Wesen des Menschen. Wie jedes Wesen in der Natur sein eigenes Element des Lebens hat, so hat der Mensch ein unendliches Element,

in dem er tätig handelnd sich ausbreitet — das Element der Weltgeschichte.

Humanität wird von Herder als der Beharrungszustand der Menschengeschichte bezeichnet. Er bezieht sich damit auf die Art ökonomisch-teleologischer Prinzipien, die man im 18. Jahrhundert im Bereich der mechanischen Natur nachzuweisen unternahm. Er schreibt selbst einmal: „Lambert, der Leibniz unsrer Zeit, hat die Lehre vom Maximum des Beharrungszustandes als eine mathematisch-physisch-metaphysische Formel aufgestellt." Herder sieht also mit diesem Wort „Beharrungszustand" ein aus der mechanischen Naturordnung Bekanntes in die Menschengeschichte hinein. Humanität wird zu einem Naturgesetz, „auf welchem das Wesen des Menschengeschlechtes ruhet". Sie ist also nicht Ergebnis einer Idealbildung, weder „durch die Willkür eines Beherrschers", noch „durch die überredende Macht der Tradition", sondern sie ist die natürliche Bedingung der Dauerhaftigkeit menschlich-geschichtlichen Daseins: Humanität ist „Vernunft und Billigkeit". Dies beides aber beruht auf ein und demselben Naturgesetz, aus welchem auch der Bestand unseres Wesens (etwa im Wechsel von Schlaf und Wachen) folgt, nämlich auf einem Verhältnis der Kräfte zur periodischen Ruhe und Ordnung. Beide haben das dauernde Ebenmaß der Dinge im Auge und dieses Ebenmaß der Kräfte ist es, in dem allein der vollste Genuß des Daseins liegt.

So entfaltet sich die Ausgangserfahrung der lebendigen menschlichen Kräfte und ihrer Proportion zum Glück, die auch die Bückeburger Schrift leitete, hier zu einem Begriff der Menschheit als eines Natursystems lebendiger Kräfte. Herder ist auf seine Weise der mit der Anrufung Newtons gewählten Losung treu geblieben. Dessen Gesetz „gleichsam einer himmlischen Adrastea, in Verteilung des Gewichts und der Bewegung der Körper nach Maßen, Raum und Zeit" entspricht der im Ganzen der Weltgeschichte herrschenden Ordnung. Nun vermag Herder auf die historische Sinnfrage eine andere Antwort zu geben, als nur den Verweis auf die Jenseitigkeit des göttlichen Planes: er sieht in der Geschichte Ausbreitung und Beförderung der Humanität. Humanität aber eben in der Geschichte; denn in der ganzen Mannigfaltigkeit der Völkerindividualitäten, in ihrer unend-

lichen Verschiedenheit von Empfindungen, Gedanken, Bestrebungen liegt dennoch ein Streben zur Einheit. „Sie heißt (ich wills immer wiederholen) Verstand, Billigkeit, Güte, Gefühl der Menschheit". Und schon in dem Reisejournal hieß es in einer bezeichnenden Bedeutungsschwebe zwischen eschatologischem und organischem Geschichtsbewußtsein: „Großes Thema: das Menschengeschlecht wird nicht vergehen, bis daß es alles geschehe". Vernunft und Billigkeit müssen, weil sie die Beharrungsbedingungen menschlicher Ordnung überhaupt sind, sich als das Bleibende in der Geschichte in steigendem Maße erweisen. Mag auch aller Fortschritt der Entdeckungen und Zivilisationsleistungen der Menschheit dadurch fragwürdig sein, daß mit ihm die Möglichkeit des Mißbrauches und der Verwüstung ebenso fortschreitet — Herder hat sich diese harte Wirklichkeit der Geschichte nicht verdeckt —, so glaubt er doch zu sehr an das Gute der Vernunft, wie es sich in jeder Auflösung eines Problems im Einzelnen so vielfach bewährt, daß er nicht auch „in der Unendlichkeit der Dinge" auf die Förderlichkeit der Vernunft vertraute. Sein Glaube ist also nicht ein Glaube an den moralischen Fortschritt der Menschheit aus Tugend. Darin bleibt sich Herder treu, daß er der Abstraktion der Tugend die wirkende Kraft der Natur unterlegt. Aber von der Natur selbst gilt, daß, wenn sie auch „keine, auch nicht die ausschweifendste Macht an ihrer Wirkung hindert, so sind doch alle Dinge in die Regel beschränkt, daß eine gegenseitige Wirkung die andere aufhebe und zuletzt nur das Ersprießliche dauernd bleibe."

Dieses Vertrauen in die Geschichte ist also nicht eigentlich auf dem einsichtigen Nachvollzug eines göttlichen Geschichtsplanes aufgerichtet, sondern es ist ein Glaube, der Gott in der Geschichte glaubt, weil er seine Weisheit in der Natur bewährt findet. Dem dient die Philosophie der Geschichte — nicht also, den Plan Gottes mit den Menschen zu enträtseln, sondern der Skepsis angesichts des Wechsels und der Vergänglichkeit alles geschichtlich Großen und Schönen zu begegnen durch die Einsicht in die Einheit von Menschengeschichte und Natur. Nicht eine in der Geschichte erkannte Vernunft, sondern Glaube an die Ordnung der Zeiten und Glaube an die Dauerhaftigkeit des Vernünftigen ist Herders Geschichtsglaube. Sein Anspruch ist

nicht der Anspruch Hegels, die Geschichte zu begreifen, d. h. in der Notwendigkeit ihrer Abfolge einzusehen, als die Entwicklung von etwas, was „an sich" schon angelegt war. Sein Glaube geht vielmehr dahin, das im Ganzen uns Unkenntliche, da Unendliche der Geschichte dennoch als ein planvoll gewirktes Göttliches hinzunehmen, in dem ein jeder seiner Stelle zu leben hat. Die Philosophie der Geschichte ist ihm nicht, wie Hegel, die Erhebung des Geschichtsglaubens zur Wissenschaft, sondern die bloße Wegräumung des Geschichtszweifels und die Stützung des Geschichtsglaubens durch Wissenschaft, insbesondere durch Einstellung der Menschengeschichte in das größere und in seiner Ordnung überzeugendere Ganze der Erdgeschichte. Das beirrende und verwirrende Bild, das die an Stürzen und Rückschlägen reiche Geschichte der Menschheit bietet, ficht Herder nicht an. Doch legt es auch ihm das später durch Hegel methodisch ausgebaute Prinzip des Antagonismus im Fortgang der Geschichte nahe. Aber wenn dieses Prinzip bei Hegel der Geschichte den Gang der Notwendigkeit gibt, so ist es in Herders Geschichtsbild mehr eine Auskunft, die „hoffnungsvolle Wahrheit" eines Fortschrittes auch dort annehmen zu dürfen, wo sich die Tatsachen versagen.

Herder selbst hat seinen Geschichtsglauben in griechischen Begriffen formuliert: als das Walten der Nemesis = Adrastea „der gerechtesten lang-nachsehenden, schnell-ereilenden Lenkerin aller menschlichen Schicksale". Herodot ist ihm daher das Urbild des echten Geschichtsschreibers und der wahre Philosoph der Geschichte, weil er in Ausgleich und Sühnung menschlicher Vermessenheit, also im Walten der „messenden Göttin" das Gesetz der Geschichte ehrt.

Daß diese Konzeption der Geschichte, die wir in ihren Grundzügen entwickelt haben, vieles enthält, was uns heute befremdet, ist ohnehin klar. Insbesondere ist der Glaube an den Fortschritt der Humanität und Friedlichkeit der menschlichen Geschichte „dieser menschenfreundliche Traum", wie Herders Herausgeber Johannes v. Müller ihn nennt, schon unmittelbar nach Herders Tode durch das Zeitalter des großen Napoleon „schrecklich unterbrochen worden". Doch fügt v. Müller hinzu „aber der Ausgang des Drama ist nicht vor unseren Augen". In der Tat mag der Glaube an den Sieg der Vernunft und

der Billigkeit nicht nur dem leidenden Teil der Menschheit wie ein Trost beiwohnen, sondern auch den Helden der Geschichte in ihren harten Plänen und Entschlüssen voranleuchten. Epochemachend war jedenfalls an Herders Geschichtsgedanke dies, daß sein Glaube nicht auf einen jenseitigen Heilswillen Gottes vertraute, sondern sich auf die innere Notwendigkeit, auf die „Natur" der Geschichte, auf das Natursystem ihrer lebendigen Kräfte begründete. Dadurch ist sein geschichtsphilosophisches Vermächtnis lebendiger geblieben, als das Ganze seiner theologisch-metaphysischen Grundüberzeugungen. So wie Herder, als er jede übernatürliche Theorie der Sprachentstehung abwies, zum Eröffner der eigenen Wissenschaft von der Sprache geworden ist, so hat er durch seine Philosophie der Geschichte der Universal- und insbesondere der Kulturgeschichte den Weg gebahnt. Er hat damit aber zugleich auch dem politischen Wollen und Denken der kommenden Zeiten einen folgenschweren Anstoß gegeben, freilich nicht auf dem unmittelbaren Wege, von dem der junge Seefahrer träumte, als er unter dem mächtigen Nachhall der Reformen Peters des Großen stehend sich als einen politischen Reformer sah.

Auch als Staatsdenker hat er freilich kein neues Wort und keines von eigenster Prägung gesagt. Hierin war er lediglich Schüler seiner Zeit und ihres großen und bewunderten Vorbildes Montesquieu. In der politischen Geschichte so wenig wie in der Geschichte der Staatslehre hat er daher im Grunde eine Stelle. Der Staat ist ihm Maschine in jener für das 17. und 18. Jahrhundert bezeichnenden Bedeutung des Wortes, in der sich erstickende Seelenlosigkeit und bewundernswerte Künstlichkeit verbinden. Auch ist er mehr von den Gefahren der Staatsmaschine für die allgemeine Lebendigkeit und Glückseligkeit erfüllt, als von ihrem erhaltenden und ordnenden Sinn. Die Staaten sind künstlich und von falschem Schein des Lebens, trojanische Rosse, sich einander die Unsterblichkeit verbürgend (durch die Erzeugnisse der Staatskunst, Verträge und Bündnisse ist gemeint) — da doch „ohne Nationalcharakter kein Leben in ihnen ist" und die Staatskunst „mit Völkern und Menschen als mit leblosen Körpern spielet". „Was der Staat uns geben kann, sind Kunstwerkzeuge, leider aber kann er uns etwas weit Wesentlicheres, uns selbst, rauben."

Herder sieht zwar wie Montesquieu die von lebendigem Gemeingeist beseelten griechischen Staaten mit Bewunderung: „Und so war das Zeitalter griechischer Republiken der erste Schritt zur Mündigkeit des menschlichen Geistes in der wichtigen Angelegenheit, wie Menschen von Menschen zu regieren wären." Auch er sieht mit Montesquieu in der späteren römischen Geschichte den rohesten Despotismus am Werke. Aber er ist überhaupt kein Freund des Staates. Dabei hat er nicht nur und nicht in erster Linie das freie Glück des Einzelnen im Auge, das von der Staatsmaschine bedroht wird. Er hat auch nicht wie Montesquieu ein politisches Staatsideal, das sich in der kühlen Wissenschaftlichkeit einer Formenlehre der Verfassungen versteckt. Er sieht historisch. So sieht er mit Montesquieu die Gefahr, daß überlebte Herrschaftsformen bis zur entsetzlichen Revolutionskatastrophe festgehalten werden. Er sieht vor allem mit Montesquieu den ganzen „genetischen Geist und Charakter eines Volkes" als die Frucht seiner Geschichte und doch auch als etwas von fast unzerstörlicher, naturhafter Dauer. Eben deshalb aber ist er ein Gegner der am toten Buchstaben der Gesetze orientierten Verfassungslehre wie überhaupt des Wahnes, durch eine ideale Gesetzgebung Nationen zu bilden. Er sieht historisch: ein solches Idealgesetz für alle Zeiten und Völker wäre eben nicht für das Volk, dem dies Gesetzbuch aufgenommen sein soll, als sein Kleid." Wie anders ist die Aufgabe, „für die Adern und Sehnen seines Volkes Nahrung zu bereiten, daß sie ihm das Herz stärke, und Mark und Bein erfrische!"

In der Erkenntnis dieser Aufgabe aber liegen Einsichten, die weit über Herders unmittelbare Aussagen über das Wesen des Staates hinausweisen. Aus der Zeit der Abfassung des Reisejournals in Nantes besitzen wir Aufzeichnungen bei der Lektüre von Montesquieu, die zeigen, wie die neue Denkungsart, zu der er sich in der Ablösung von seinem bisherigen Leben als Leser und literarischer Kritiker bekennt, Wesen und Aufgabe des Staates in einem neuen Lichte sieht. Montesquieus Versuch über den Geist der Gesetze sei zwar der Absicht nach „ein philosophischer Versuch, alle Regierungsarten zu bemerken …" und so auf das „Wesen der ganzen Regierungsart zu kommen". Aber ihm fehle die echte Universalität der „Bemerkung": das Studium der

lebenden Sitten und Gewohnheiten der Völker statt ihrer geschriebenen Gesetze. „Er war zu wenig Mensch, zu wenig *natürlicher* Philosoph." „Ein Buch zur *Bildung* der Völker fängt bei lebendigen Beispielen, Gewohnheiten, Erziehung an und hört bei dem Schattenbilde trockner Gesetze auf!"

Ein Buch zur Bildung der Völker — am kühnen Beginn seines Lebensplanes sieht Herder überall Aufgaben und Möglichkeiten zur Bildung und Gestaltung, auch im Bereich des Staates. Die Gesetze der Natur „will ich in der Dunkelheit meines Labyrinths zu Hilfe nehmen, wie Gesetze für Nationen zu schaffen sind, daß sie so wie ihr, gelten, würksam werden, glücklich machen, ihr Ziel erreichen" — Gesetze also, die anders sind als die der Gegenwart in Europa, denn „die Gesetze unserer Staaten gebieten nur schwach und machen nicht glücklich: sie begnügen sich, nicht unglücklich zu machen." Mit diesem Leitfaden der Natur stellt Herder der Politik und Staatslehre seiner Zeit einen neuen Maßstab auf: Gesetze, die so natürlich ihrem Wesen sind, die eben diese Nation ursprünglich so gebildet, sie so erhalten haben, als jene Gesetze (sc. der mechanischen Natur) den Körper, das ist die wahre Gesetzgebung." Aber Herder weiß im Grunde, daß dieser Weg der analogischen Erfassung der Aufgabe nicht zugleich schon ein Weg ihrer Lösung ist. Die Aufgabe verlangt nach dem Monarchen, der hier Schöpfer werde, sein Volk kenne wie Gott die Welt; sein Volk bilde, daß die Gesetze seine Natur sind und seine Natur diese Gesetze hervorbringe …

Und so erhebt sich aus der neuen geschichtlichen Wirklichkeitserfahrung Herders die Leitidee einer lebendigen Staatsverfassung aus dem Geist der Nation. Das aber ist der Punkt, an dem Herder auch auf dem Gebiet von Staatsleben und Staatslehre zu weithin reichender Wirkung gekommen ist. Seine Blindheit gegen die Ordnungs- und Formungsaufgabe, die auch der absolutistische Staat seiner Zeit noch erfüllte, macht ihn zum Visionär einer neuen Grundkraft im staatlichen Bereich: diese ist das völkische Leben. Er vernimmt diese Wirklichkeit zuerst in der Stimme der Völker in Liedern, er erkennt die tragende und hegende Gewalt der Muttersprache, er spürt in all dem die prägende Kraft der Geschichte, die sich mit den natürlichen Be-

dingungen von Blut, Klima, Landschaft usw. verschmilzt. So gewinnt durch ihn das Wort „Volk“ in Deutschland — ganz fern ab von jeder politischen Parole, durch eine Welt geschieden von den politischen Schlagworten der „Demokratie“ — eine neue Tiefe und eine neue Gewalt. Sein Sinn für das Gewachsene und Wachstümliche im Leben der Völker wirkt fort in dem Versuch der historischen Rechtsschule, das Wesen des Rechts ganz aus Herkommen und Gewohnheit zu begreifen, Herder selbst aber ist von der romantischen Überschätzung des geschichtlich Gewachsenen frei und verkennt nicht die Prägekraft gerade auch geschichtlicher Taten. So schreibt der junge Herder „gegen die Einwendungen derer, die da sagen, alles bilde sich von selbst: Ja, aber auch zurück. Hier muß ein Monarch den Fluß leiten.“ So war es gewiß falsch, in Herder den Vorläufer von Savignys Rechtslehre zu sehen. Dennoch aber wäre ohne Herder die deutsche Romantik nicht denkbar, nur daß seine Wirkung geheimer in die Tiefe ging. Daher ist er zugleich auch der Vorläufer des Antipoden der historischen Rechtsschule: Hegels. Auch in Hegels Begriff des Volksgeistes lebt Herder weiter. Und wenn man schließlich an die Wirkung denkt, die Herder auf den europäischen Osten und Südosten gehabt hat, indem er der Erweckung des völkischen Selbstbewußtseins der kleinen Nationen diente — man denke an das berühmte Slavenkapitel der „Ideen“ —, so ist auch hier eine Kluft zwischen Herders weltgeschichtlichem Blick für die Völkerindividualitäten in ihrer Eigenart und ihrem Lebensrecht und der politischen Aktivierung dieser Nationen nach dem staatsrechtlichen und politischen Vorbild des Westens. Selbst sein lebendiger Sinn für die nationale Einheit seines eigenen, so vielfältig gegliederten und zerspaltenen Volkes war von einer echten Vertiefung in die staatsbildnerischen Möglichkeiten des völkischen Gedankens weit entfernt. Dies unpolitische Erahnen und Vorbereiten des Kommenden war überhaupt das deutsche Schicksal seiner Epoche, und vielleicht ist das Schicksal solcher politischen Verspätung die Voraussetzung dafür, daß der deutsche Begriff des Volkes im Unterschied zu den demokratischen Parolen des Westens in einer veränderten Gegenwart die Kraft zu neuer politischer und sozialer Ordnung erweist.

Eines jedenfalls ist sicher — und das zu zeigen und zu deuten war die Aufgabe, die ich mir für diesmal gestellt habe —: Herder hat dem deutschen Volke gegeben oder zumindest erstmals symbolkräftig dargestellt, was es von allen anderen Völkern Europas abhebt und vor ihnen auszeichnet: die Tiefe und Weite seines geschichtlichen Selbstbewußtseins. Das deutsche Bewußtsein lebt nicht aus einem noch so epochemachenden Ereignis seiner nationalen Geschichte allein, wie man vielleicht sagen kann, daß das Frankreichs aus der französischen Revolution lebt oder das Englands aus seiner frühen Begründung der Demokratie. Es lebt aus der ganzen Weite seiner weltgeschichtlichen Herkunft: aus der Leidenschaft der griechischen Polis so gut wie aus der Treue der germanischen Frühzeit, aus dem Reichsgedanken des deutschen Mittelalters so gut wie aus den großen Augenblicken seiner politisch-nationalen Einheit in der neueren Geschichte. Daß hieran Herder seinen guten Teil hat, dafür ist bezeichnend, daß er wohl als erster Wert und Ehre des deutschen Mittelalters erkannt und dem geschichtlichen Selbstbewußtsein der Deutschen zugeführt hat. In jedem Deutschen, auch wenn er es nicht weiß oder will, lebt etwas von Herders Seele.

WISSENSCHAFT UND GEGENWART

1.
Max Kommerell: HUGO VON HOFMANNSTHAL

2.
Max Kommerell: JUGEND OHNE GOETHE

3.
Walter F. Otto: DER EUROPÄISCHE GEIST UND DIE WEISHEIT DES OSTENS

5.
Hans G. Gadamer: PLATO UND DIE DICHTER

6.
Max Kommerell: SCHILLER ALS GESTALTER DES HANDELNDEN MENSCHEN

7.
Wolfgang Schadewaldt: SOPHOKLES UND ATHEN

8.
Karl Reinhardt: NIETZSCHES KLAGE DER ARIADNE

9.
Arnold Bergsträsser: LORENZO MEDICI

10.
Walter F. Otto: DER JUNGE NIETZSCHE

11.
Karl Reinhardt: DAS PARISURTEIL

12.
Herbert Schöffler: DIE LEIDEN DES JUNGEN WERTHER

13.
Hans H. Glunz: DER „HAMLET" SHAKESPEARES

VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN